

Il senso politico e istituzionale della laicità

di Francesco Di Donato

1. *Secolarizzazione, laicizzazione, statualità*

Il saggio sul processo di laicizzazione che Joseph Reese Strayer scrisse alla fine degli anni trenta del XX secolo sembra una stella cometa, un astro lontano ma buono a indicare il cammino e propizio nel far sorgere, nell'intima e non di rado amara riflessione politologica dei nostri anni, una luce di speranza per fuoriuscire dal buio.

Il punto centrale della ricostruzione storiografica del grande studioso americano, che aveva convenientemente sciacquato i suoi panni nei fiumi europei, dal Tamigi alla Senna, è costituito dall'indissolubile legame, che egli rintraccia e descrive con sintetica maestria, tra il processo di costruzione dello Stato e il processo di secolarizzazione e di laicizzazione. Questi due ultimi concetti presentano alcune affinità e possibili interrelazioni, ma non sono identici, né devono essere necessariamente collegati.

Il termine «secolarizzazione» indica un passaggio da una concezione sacrale e metafisica del mondo a una visione mondana della vita e delle relazioni sociali. La secolarizzazione costituisce quindi l'apogeo della mondanizzazione. Essa si fonda sul «disincanto del mondo» e sulla percezione del destino «tragico» dell'uomo assunto interamente nelle proprie mani sulla base del principio del libero arbitrio¹.

La definizione della «laicizzazione» è connessa al tema della separazione dell'ambito politico-giuridico – e conseguentemente dell'organizzazione socio-istituzionale pubblica – dalla sfera reli-

¹ Cfr. S. Givone, *Disincanto del mondo e pensiero tragico*, Milano, 1988; e M. Gauchet, *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, trad. it. Torino, 1992.

giosa e dai suoi organismi istituzionalizzati. Essa si fonda sul principio di distinzione tra dimensione politica e dimensione religiosa, recidendo ogni legame di dipendenza dell'una all'altra².

La «secolarizzazione» investe il piano culturale – tanto teoretico quanto psicologico –, mentre la «laicizzazione» implica necessariamente l'aspetto politico-istituzionale. Presentando la griglia dei suoi utensili concettuali Strayer è molto lapidario e netto: per lui «la laicizzazione è l'aspetto politico della secolarizzazione». Se ne può dedurre che la secolarizzazione è elemento indispensabile per l'innescarsi del processo di laicizzazione, anche se questa evoluzione non è né scontata né necessaria. Se la secolarizzazione è il presupposto indispensabile della laicizzazione, quest'ultima non è affatto una implicita conseguenza della prima. Si può determinare, infatti, il fenomeno di una secolarizzazione della mentalità sociale, dei costumi e dei comportamenti diffusi alla quale non corrisponde un altrettanto avanzato livello di laicizzazione e di separazione tra sfera pubblica e sfera religiosa.

Quando invece al processo di secolarizzazione, inteso come declino dell'egemonia religiosa per effetto dell'ascesa della conoscenza razionale, segue quello di laicizzazione (come accadde, secondo la lettura di Strayer, fin dal XII secolo in Francia e in Inghilterra) si può dire che sia interamente compiuto, con il passaggio dalla teoria alla pratica, dalla mentalità alla struttura sociale, l'intero processo di distinzione e separazione tra l'ambito del 'sacro' e l'ambito del 'mondano'. Se ne conclude che la laicizzazione è il compimento politico-istituzionale della secolarizzazione³.

Questo è lo schema teorico-concettuale nell'ambito del quale si muove il saggio di Strayer sulla laicizzazione. Seguendo la sua ricostruzione apprendiamo che essa è il fondamento essenziale del processo di statualizzazione. Si può dire, anzi, che il vero oggetto d'interesse storiografico dello studioso americano sia il processo di civilizzazione statale e che la decisione di occuparsi del processo di laicizzazione scaturisca dalla convinzione che essa sia un presupposto imprescindibile della statualità. La statualità è per Strayer impensabile al di fuori della laicità. La laicizzazione non è vista quindi come un effetto del processo di statualizzazione, come talvolta è stato sostenuto in Italia, ma ne costituisce il presupposto essenziale, la *conditio sine qua non*.

² Cfr. J.-C. Monod, *Sécularisation et laïcité*, Paris, 2007.

³ *Ivi*, pp. 29-54 e, spec., 85-89.

Il saggio strayeriano diventa particolarmente interessante in un contesto come quello italiano caratterizzato da diffuse convinzioni opposte (e non meraviglia affatto, da questo punto di vista, che il saggio sia rimasto così a lungo inedito nella nostra lingua). Uno storico dichiaratamente cattolico come Paolo Prodi ha seguito in uno studio che ha avuto larga eco il «conflitto tra legge e coscienza» (ossia l'effetto più rilevante del processo di secolarizzazione-laicizzazione) senza esplicitare che questo è già un presupposto discorsivo che struttura un orizzonte di senso, una dimensione pre-comprendiva, nella quale unicamente acquista significato. Quella «frattura» non è oggettiva; è tale solo per il credente e solo se si intende per «coscienza» la «coscienza morale» così come definita nell'ambito della teologia cristiano-cattolica medievale⁴. Non ha invece alcun significato e valore per l'ateo, per l'agnostico, per il razionalista-pragmatico, per il positivista ispirato alla mentalità scientifica e, a rifletterci, neppure per il credente che maturi una coscienza etica più complessa della propria fede.

Quando Lorenzo Valla sostenne nel 1431 (*De Voluptate*) che le leggi non devono essere «oneste» ma «utili», non avvertiva certo una «frattura» tra la coscienza individuale e il diritto dello Stato. Il suo atteggiamento intendeva proprio superare la difficoltà dei credenti (nel suo tempo la quasi totalità delle persone) tendendo a rassicurarli circa il fatto – questo sì oggettivo e verificabile – che anche quelle leggi che all'evidenza non rispondessero ai tradizionali criteri dell'«onestà», ossia della virtù così come indicata dalla morale cristiana e dalla Chiesa che ne era depositaria, potevano tornare vantaggiose all'assetto del corpo sociale e alla funzionalità delle sue azioni.

Sul presupposto dell'utilità sociale della legge indipendentemente dalla sua moralità si fonda lo Stato moderno, il quale quindi – ecco l'assunto che si può estrapolare dall'*excursus* storico di Strayer – nasce laico, non lo diventa in un momento successivo cronologicamente e concettualmente distinto dall'identità originaria del fenomeno. Lo Stato e il suo valore fondativo della laicità, di cui esso è lo strumento di attuazione, nascono grazie allo 'strappo' della ragione nei confronti della metafisica religiosa. La secolarizzazione si pone quindi come la condizione propedeutica della laicizzazione e di quel processo d'istituzionalizzazione laica che chiamiamo «statualizzazione».

⁴ P. Prodi, *Una storia della giustizia*, Bologna, 2000, spec. pp. 155 ss.

Lo sviluppo di uno spirito delle istituzioni – quello che Strayer chiama «rapporto di fedeltà politico-sociale» o «gerarchia delle relazioni di fedeltà» – passa attraverso la preventiva affermazione nel corpo sociale del principio-cardine della laicizzazione, ossia della separazione tra la sfera religiosa e l'ambito della decisione politica. La laicizzazione fa quindi tutt'uno con la genesi dello Stato. Una volta sviluppatosi e divenuto potente, quest'ultimo cristallizza in valore assoluto il suo presupposto, diventando l'insuperabile baluardo difensivo della laicizzazione stessa e determinandone così il definitivo radicamento sulla lunga durata⁵.

'Statualità' e 'laicità' diventano, in questa visione storico-istituzionalistica, i valori costitutivi della svolta operata dal pensiero filosofico e politico moderno edificato sulle ceneri della religiosità medievale, valori che si tengono vicendevolmente e le cui sorti sono indissolubilmente intrecciate: *simul stabunt simul cadent*. Non è affatto casuale che il processo di laicizzazione si affievolisca o s'interrompa del tutto proprio dove s'instillino nella cultura giuridica i germi della «crisi» o del «declino» dello Stato. In tal modo il diritto finisce col porsi al di fuori del – o addirittura contro il – progetto di costruzione della statualità. Quest'ultima, nel quadro dell'affermazione della libertà dei moderni, è invece l'obiettivo prioritario di un ordinamento giuridico non formalistico, che vede in essa la garanzia concreta dell'attuazione di quei diritti proclamati nell'astratta enunciazione normativa.

Un'osservazione disincantata, depurata da presupposti ideologici o da ipoteche religiose, dimostra tale palmare realtà, sistematicamente rimossa o quanto meno sbiadita da larga parte della storiografia politica italiana. Così, i momenti di maggiore espansione della sovranità statale hanno visto di regola anche il rafforzamento della laicità e viceversa le fasi di indebolimento della laicità hanno corrisposto a un affievolimento politico dei poteri pubblici e della loro efficacia giuridica.

La lettura della ricostruzione che Strayer compie del processo di laicizzazione come fenomeno legato a doppio filo a quello della statualizzazione suggerisce la riflessione che la conidica, singhiozzante laicizzazione italiana abbia reso molto più difficoltosa la realizzazione della statualità. In definitiva, se in Italia siamo ciò che siamo, con i macroscopici difetti di una scadente organizzazione pubblica, di una società indisciplinata, di uno Stato sempre pronto

⁵ Monod, *Sécularisation et laïcité*, cit., pp. 40-44.

a cavillose arroganze e angherie e solo di rado dispensatore di servizi utili, se siamo vittime inermi di un sistema giuridico-istituzionale pletorico, e nella sostanza inefficiente, se accumuliamo ogni giorno i segni di un individualismo asociale ed egoista e paradossalmente non foriero di più «libertà» ma al contrario radicato fondamento di prepotenze, di soprusi e d'impostura diffusa, se ci tocca in sorte di vivere e operare nelle maglie di una società in cui il soddisfacimento dei bisogni dell'individuo è lasciato all'inventiva personale, tutto ciò lo dobbiamo – a monte – anche al mancato processo di laicizzazione.

È insostenibile – come pure a lungo si è fatto in Italia – che questa sia una «specificità» piuttosto che una «anomalia», che ci ha allontanato e ci allontana sempre più dalle organizzazioni sociopolitiche del mondo occidentale più avanzato, dove si continuano ad elaborare «politiche di civilizzazione» che investono ogni campo del sapere e dell'agire, dall'economia alla ricerca scientifica, dall'ampliamento dei diritti civili alle politiche culturali⁶.

Dalla simbiosi tra questi due assunti – statualità e laicità –, che hanno dato luogo a precise linee di tendenza nell'organizzazione delle società occidentali, è nato l'assetto politico-istituzionale dello Stato moderno, il quale è stato la formula politica capace di trovare una sintesi tra le due antitetiche esigenze di protezione della libertà individuale e di sufficiente grado di coesione comunitaria. Il suo raggiungimento è indispensabile per poter formare e stabilizzare un corpo sociale e determinare le condizioni della sociabilità. Malgrado tutte le critiche che sono state indirizzate alla struttura della società moderna è impossibile mettere in discussione una sua indelebile conquista come la coesistenza di un diffuso «spirito delle istituzioni» e l'efficace protezione dell'individuo e della sua libera autodeterminazione. La libertà dell'individuo resta il *quid* assoluto che caratterizza le società occidentali, la loro evoluzione storica, i loro ordinamenti giuridici e politici, la loro proiezione verso il futuro.

⁶ L. Ferry, *Face à la crise. Matériaux pour une politique de civilisation. Rapport au Premier ministre*, Paris, 2009.

2. *Destutturazione dell'assoluto e nascita del politico*

Nella prospettiva strayeriana, ai suoi tempi molto originale e ancor oggi carica di energia euristica, in grado cioè di aprire riflessioni a catena e nuove piste di ricerca, lo sviluppo dell'organizzazione socioistituzionale della modernità faceva tutt'uno con il processo di secolarizzazione/laicizzazione. Lo Stato e soprattutto la statualità, il profondo mutamento antropologico che l'affermarsi della concezione politico-giuridico-istituzionale moderna portò con sé, sono, nella descrizione di Strayer, intrinseci al processo di laicizzazione.

Questa implica due lemmi politici che corrispondono ad altrettanti fenomeni, sul piano storico distinguibili, ma sotto il profilo logico-strutturale unitari: 1) la destrutturazione dell'«assoluto» come paradigma ontologico-religioso dell'intera realtà; 2) la separazione della sfera organizzativa del corpo sociale (= potere politico) dalla dimensione spirituale, confinata nell'ambito del liturgico e, al più, dell'omiletico. I due punti possono essere illustrati attraverso le ben note categorie interpretative elaborate dalla storiografia medievistica e modernistica: la crisi della religiosità medievale e della visione del mondo cosmogonica tipica dell'uomo dell'Età di mezzo aprì la via all'affermazione trionfale del potere politico costituitosi nella forma giuridico-istituzionale dello Stato di cui il pensiero di Machiavelli fu il passaggio teoretico cruciale.

Tanto il processo di laicizzazione quanto lo sviluppo del *Leviathan* statale possono essere ricondotti alla categoria più generale della «razionalizzazione», della quale furono entrambi effetti poderosi e tangibili dal punto di vista della vita e della mentalità sociale. La sostituzione della razionalità empirica e fenomenologica al razionalismo logico-formale e al cognitivismo etico che aveva raggiunto il suo vertice nel pensiero medievale fu la possente scossa d'urto che spalancò le porte a quel profondo fenomeno di rinnovamento dei metodi del sapere e della mentalità che oggi chiamiamo con elegante formula storiografica «rivoluzione scientifica».

Tutto ciò lo sapevamo da tempo, grazie soprattutto agli studi classici di Ernst Cassirer⁷ e, in Italia, all'opera di Guido Calogero

⁷ E. Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, trad. it. Firenze, 1935, con successive edizioni e ristampe fino al 2001; Id., *Il mito dello Stato*, trad. it. Milano, 1950, successive edizioni 1971 e 1987.

seguita dai lavori di Erminio Juvalta⁸ e di Giulio Preti⁹, oltre che, naturalmente, dagli spaccati descrittivi del passaggio dal Medioevo all'Umanesimo e al Rinascimento fornitici da Eugenio Garin¹⁰. Ciò che invece ci risultava più oscuro era il collegamento politico tra la destrutturazione delle categorie metafisiche trionfanti nel Medioevo e lo sviluppo della forma istituzionale della statualità. L'approfondimento delle vicende attraverso le quali questo legame, concettuale ed empirico, tra processo di laicizzazione e processo di civilizzazione statale è venuto determinandosi e rafforzandosi e la descrizione degli effetti sociopolitici e culturali del duplice e interconnesso fenomeno, costituiscono l'originalità e il merito storiografico di Strayer la ragione per cui vale la pena pubblicarlo in italiano settanta anni dopo la sua prima pubblicazione in America.

Se la laicizzazione è il presupposto della statualità e non, come erroneamente si è talvolta creduto un suo effetto (considerato addirittura perverso in alcune interpretazioni, invero quasi sempre viziate da un atteggiamento confessionale), più denso e complesso si rivela il nesso concettuale tra laicizzazione e razionalizzazione. Se per un verso appare indubbio che la laicizzazione è il primo e immediato frutto della razionalizzazione, per un altro è altrettanto chiaro che nessuna ragione può affermarsi e affermare la propria autonomia che fuoriuscendo da un paradigma mentale (come l'agostiniano *credo ut intellegam*) nel quale la ragione sia solo 'ancella' della fede, si costituisca cioè in sfera puramente strumentale a difesa di una conclusione già fissata. Nessuna scienza è possibile in una dimensione gnoseologica in cui l'osservazione fenomenica resti subordinata, ancorché residualmente, alla metafisica.

La «società aperta» necessita di una «ragione aperta». L'affermazione della ragione come strumento di conoscenza – fallibile ma indispensabile – della realtà comporta di per sé la libertà di ricerca, la libertà di errare nella duplice accezione attribuibile a questo verbo. «Laicità» è in primo luogo affermazione di questa 'erranza' di questo libero fluttuare del pensiero verso i mondi che si rivelino i più vitali dinanzi ai suoi oscuri passi. Il ricercatore, scienziato o filosofo, è quindi sempre un vero *flaneur de l'esprit* un operosissimo 'perdigiorno' nella cui marcia ondivaga e al tempo stesso rigorosa

⁸ *I limiti del razionalismo etico* [1945], riediz. Torino, 1991.

⁹ *Praxis ed empirismo*, Torino, 1957.

¹⁰ *Medioevo e Rinascimento*, Bari, 1954 (molte riediz. fino al 2007); *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Bari, 1975 (molte riediz. fino al 2007).

non può mai porsi preventivamente il problema del «limite alla conoscenza».

La rivendicazione della libertà assoluta come quadro di riferimento dell'attività euristica è *conditio sine qua non* di ogni attività di conoscenza e di scoperta. Per questo essa necessita della laicità e della protezione statale. Porre «limiti» preventivi al processo speculativo, alla ricerca e più in generale alla creatività combinatoria della ragione è contraddizione in termini, ed è, come dimostra l'esperienza, mai come in questo caso così univoca, del tutto inutile.

Solo una grande organizzazione laica come lo Stato poteva sorreggere la libertà di ricerca, proteggerla dall'ingerenza dei poteri occulti, favorirne la crescita e lo sviluppo, finanziarne le necessarie pratiche sperimentali. Questa libertà si è sviluppata maggiormente proprio in quelle realtà (Francia, Inghilterra, Olanda) dove il processo di razionalizzazione, nella duplice dimensione della laicizzazione e della statualità ha raggiunto i suoi vertici e i suoi risultati migliori. Con un'Inquisizione trionfante non avremmo mai avuto in Francia e nelle Fiandre un'opera come quella di Descartes e di Spinoza, entrambe così straordinarie per la dimostrazione *more geometrico* dell'intrinseco valore della libertà nell'attività speculativa e dell'importanza della statualità come sfera di protezione del pensiero e dell'attività scientifico-sperimentale.

3. *Laicizzazione statale ed eterogenesi dei fini*

Un altro aspetto va messo in rilievo. La nascita dello Stato e della statualità si spiega e si comprende meglio se posta in relazione con la debolezza del singolo individuo verso l'inesorabile legge dell'eterogenesi dei fini.

Nella *Bāghavat Gīta*, il più noto e importante poema religioso indiano, la «purezza dell'azione», ossia la capacità del singolo di portare i propri atti a buon fine, d'indirizzarli esattamente allo scopo per cui essi sono stati compiuti, è considerata possibile e perciò affidata alla responsabile scelta del protagonista stesso dell'azione (in quel caso rappresentato idealmente dal principe Arjuna).

Già Max Weber, che dedicò molti dei propri sforzi intellettuali a questo tema e si preoccupò di studiare a fondo la specificità delle religioni orientali dedicando particolare attenzione all'induismo, si avvide dell'ingenuità di quella soluzione e le attribuì la responsabi-

lità della mancata costruzione della forma organizzativa statale nella realtà indiana. Al contrario, il pessimismo di fondo circa la natura umana, che caratterizza la *forma mentis* europeo-occidentale, costituì la base dell'edificazione del modello di sviluppo politico ed economico volto a superare la struttura eterogenetica dell'azione.

In questa visione del mondo affermatasi nel vecchio continente la «purezza dell'azione» molto difficilmente e casualmente può essere realizzata con le sole forze di un individuo-persona. Di qui il conseguente 'rimedio' costituito da quella geniale *fictio juris* che è l'invenzione della persona giuridica, detta anche persona (o ente) morale. Di quest'ultima il *Leviathan* statale non rappresenta che il vertice, la *machina machinarum* più perfezionata e complessa che realizza lo 'strappo' metafisico e riporta la dimensione politica nella piena capacità dell'agire umano e della responsabilità individuale.

Lo strumento giuridico di questo decisivo passaggio nella storia dell'Occidente fu il diritto positivo. Per riprendere il titolo di una fortunata opera di Marie-France Renoux-Zagamé, iniziò a dispiegarsi allora il processo che avrebbe trasformato il «diritto di Dio» in «diritto dell'Uomo»¹¹. Ancorché inserito nella compagine sociale, ossia nella dimensione politica (condizione 'naturale' secondo la definizione aristotelica che tanto successo ebbe nell'epoca che Raffaello Morghen chiamava «Medioevo cristiano»¹²), l'individuo resta solo e impotente di fronte a forze capaci di convogliare cumulare e gestire energie sociali, tanto più se queste forze si legittimano attraverso l'incontrollabile e incombente peso della cupola metafisica. La cesura con l'oltremondano si rende perciò propeudeutica, o quanto meno contestuale, alla «erezione» (il verbo «to erect» è esattamente quello utilizzato da Hobbes nel *Leviathan* come ricorda Lucien Jaume¹³) della struttura giuridico-istituzionale che costituisce l'asse portante della statualità.

L'insistenza di uno dei grandi padri fondatori della concezione statale su questo aspetto tipicamente maschile, fallocratico, dell'identità del potere strutturato non deve infastidire. Essa indica solo che nella dimensione della statualità il comando è esplicito, visibile e di conseguenza conoscibile e verificabile nella sua indicazione degli obiettivi. Lo Stato è il congegno destinato, nell'ottica tanto di

¹¹ M.-F. Renoux-Zagamé, *Du droit de Dieu au droit de l'Homme*, Paris, 2003.

¹² *Medioevo cristiano*, Bari, 1951 (molte riediz. fino al 1994).

¹³ *Hobbes et l'État représentatif moderne*, Paris, 1986, p. 79.

Machiavelli quanto di Hobbes, a sconfiggere per sempre sia il potere occulto sia l'eterogenesi dei fini.

Entrambi questi aspetti erano tipici del potere politico-religioso esercitato (per secoli) dalla Chiesa. Da Gregorio VII in poi l'esplicito obiettivo teorizzato dal papato era la subordinazione del potere temporale al potere spirituale. Tutto doveva essere ricondotto alla Chiesa, essendo essa la naturale, unica e legittima rappresentante della *potestas* divina. Ogni decisione spettava al papa, capo riconosciuto dalla comunità dei credenti. Ma questa «presa del potere» non doveva essere esplicita, perché ciò avrebbe implicato una forma – pur embrionale e non facilmente sanzionabile – di responsabilità politica.

4. *La laicità statale come strumento di trasparenza del potere*

Il potere ecclesiale nasceva costitutivamente come potere occulto, come dimensione femminile del dominio. Come, con geniale trovata, sostenne Bonifacio VIII nella famosa Bolla *Unam sanctam* del 1302 «entrambe le spade sono in potere della Chiesa, ossia la spada spirituale e quella materiale; ma l'una viene gestita direttamente dalla Chiesa, l'altra in favore della Chiesa, l'una è in mano al sacerdote, l'altra in mano ai re e ai cavalieri, ma viene adoperata secondo la volontà del sacerdote e dietro sua autorizzazione. Pertanto l'una spada è sottoposta all'altra e l'autorità temporale deve essere sottomessa al potere spirituale [...]. Inoltre, dichiariamo che ogni creatura umana deve essere sottomessa al pontefice romano e affermiamo che questo è necessario alla sua salvezza».

Era fatale che questa posizione si scontrasse frontalmente con l'interesse dello Stato nascente, che aveva trovato in Filippo IV il Bello e nei coriacei legisti che lo attorniavano il suo insormontabile baluardo. Il conflitto, che ne scaturì, mostrò al mondo intero tutta la forza travolgente del nuovo corso politico che il re transalpino incarnava con indomabile risolutezza. Di fronte a questa incoercibile determinazione regia, la reazione papale ha sempre stupito per la sua tanto veemente quanto impotente 'ingenuità'. Strayer esamina con molta acutezza storiografica i motivi profondi e lontani dello scontro e invita a notare come la reazione di Bonifacio vada inquadrata e interpretata nel suo contesto, entro il quale

essa assume contorni che consentono di ampliare la visione tradizionale e chiarire la reale portata dell'azione papale.

Bonifacio ragionava con le categorie mentali di un uomo del Medioevo, dando per scontato che anche i suoi interlocutori transalpini, di là dell'irrigidimento politico-ideologico (che egli scambiava per un atteggiamento puramente tattico finalizzato solo a riequilibrare i rapporti di forza), fossero immersi nella medesima *forma mentis*. Il suo non fu quindi solo un errore politico, ma un limite culturale e ideologico. Dalla sua angolatura prospettica il vecchio pastore non poteva scorgere l'emersione della nuova mentalità, non percepiva l'aprirsi del nuovo mondo che Filippo e i suoi consiglieri giuristi vedevano ormai con chiarezza schiudersi davanti a loro. Di qui la dinamica sbilenca dei linguaggi adoperati nella disputa. In effetti si trattò piuttosto di un dialogo tra sordi perché le categorie concettuali non erano le stesse: caso esemplare di quella che Jacques Rancière ha definito la *mésentente*¹⁴.

La bolla *Ausculata filii* di Bonifacio non fu per nulla – come sembrerebbe a prima vista – una manifestazione d'ingenuità politica. Fu, al contrario, la chiara manifestazione della *forma mentis* universalistica del Medioevo che si esauriva nello scontro per essa vano con la nuova ideologia della statualità. Strayer sottolinea con efficacia come questa reazione della Chiesa, a dispetto dei toni furibondi assunti dal papa, fu – politicamente e, ancor più, culturalmente – tardiva e giunse quando il dado era tratto.

Il terreno della statualità era stato preparato da tempo, producendo negli animi e nelle menti il passaggio dalla fedeltà politico-religiosa verso la Chiesa alla fedeltà politica laica verso il sovrano. Già nel corso del Duecento la posizione di dominio si era trasferita «dalla Chiesa ai governi laici»; e così al momento in cui la concrezione storica dei fatti piegò verso lo scontro aperto ossia «quando arrivò la prima prova di forza, durante il pontificato di Bonifacio VIII, a riscuotere la fedeltà del popolo fu il governo laico piuttosto che il papa». Il vero conflitto e il suo esito erano stati, insomma, già decisi da tempo. La strategia di Filippo e del suo agguerrito *entourage* di giuristi ebbe buon gioco a puntare allora sul patriottismo nazionale. Vi era ormai un tessuto socioculturale pronto a recepire quel sentimento e a intensificarne la forza d'urto.

Fu facile «convincere il Paese che il papa era antifrancese e che stava minacciando l'indipendenza della Francia». Messe così

¹⁴ Cfr. J. Rancière, *Il disaccordo. Politica e filosofia*, trad. it. Roma, 2007.

le cose, non poteva più valere il richiamo papale all'idea, scoperta-asi ormai vetusta, della *Respublica christiana* e dell'impronta cattolica del regno di Clodoveo: «Quando Bonifacio VIII, allarmato dalla crescita del potere dei governi laici, provò a limitare la loro autorità, scoprì d'essere ormai in ritardo. I popoli di Francia e d'Inghilterra rimasero fedeli ai loro re; non si verificò neppure una tiepida reazione in favore del papa. In Francia il governo controllava ormai il consenso sociale». Il processo di laicizzazione trovava così la sua svolta: la società fu, da allora in poi, interamente «controllata dai governi laici e non dalla Chiesa».

La descrizione di Strayer, insomma, mette in rilievo il tema decisivo della costruzione del consenso sociale come fondamento del processo di laicizzazione e di conseguenza di statualizzazione. La conquista regia di quel consenso non può essere spiegata per Strayer con i «fattori puramente economici» privilegiati dall'analisi marxiana. Essa passò necessariamente attraverso la fase della progressiva erosione della religiosità medievale e giunse a maturazione nel corso del Duecento. Anche qui lo studioso che non lasci deformare il suo sguardo dai filtri ideologici di una visione metafisica del mondo, ma voglia e sappia restare alla semplice osservazione della realtà, non tarderà a cogliere l'enorme distanza – cronologica e politico-culturale – tra ciò che quei regni già nel tardo Medioevo seppero realizzare nell'interesse dei loro popoli e la situazione italiana di allora.

Al di qua delle Alpi il processo di mondanizzazione (che trovò manifestazioni evidenti nell'espressione letteraria, dal francescano *Cantico delle creature* allo stilnovismo) non riuscì mai a 'solidificarsi' in un processo di laicizzazione e non riuscì neppure a scalfire il predominio socioculturale della Chiesa. Strayer sottolinea assai bene come la «mondanità» non coincida affatto con la «laicizzazione». Solo quest'ultima riuscì a demolire il primato politico della Chiesa e a spianare la strada all'emersione del potere secolare, che costruì una sua propria dimensione religiosa (come ha mostrato Marc Bloch ne *I re taumaturghi*) e la convogliò sulla figura del re che divenne così il perno della statualità¹⁵.

Si potrebbe discettare a lungo anche sulla diversa 'qualità' dei processi di mondanizzazione nei differenti contesti sociopolitici, per notare ad esempio come nella stessa evoluzione del sentimento

¹⁵ Cfr. R. Mousnier, *La costituzione nello Stato assoluto*, a cura di F. Di Donato, Napoli, 2002, pp. 89 ss., 110 ss. e 130 ss.

religioso i contesti transalpini furono con molto anticipo assai più pronti a preparare il terreno alla recezione dei nuovi ideali politici laicizzati. Nelle rappresentazioni religiose di quel tenore s'inserivano elementi differenziati che sempre meno si prestavano a una omologazione nei calchi della dottrina teologica tradizionale. Basterebbe osservare al riguardo, come Strayer stesso suggerisce *en passant*, l'evoluzione dell'arte gotica (che pur continuando a essere sottoposta al dominio della chiesa nel Trecento francese e inglese «non esprimeva più idee religiose come nel Duecento») e chiedersi come mai nelle raffigurazioni scultoree di una cattedrale-simbolo, come quella di Chartres, abbondino gli elementi paganeschi e naturalistici (i segni dello zodiaco, i cicli climatici e stagionali della terra...) con un uso già molto pronunciato dell'«eccentrico» (letteralmente 'fuori del centro', ossia fuori della *Veritas*) e della «grottesca»¹⁶.

Di fronte a un fossato così ampio, scavato da differenze tanto profonde che hanno investito tutta la struttura sociale, nella sua mentalità, nella sua dinamica politica, nelle sue istituzioni, nei suoi ordinamenti normativi, c'è da chiedersi come si possa continuare a descrivere il caso italiano e i suoi paradigmi comportamentali e psicologico-sociali definendoli come quelli dell'«altra Europa» e non piuttosto come quelli prodotti da un contesto socioculturale molto distante dagli standards minimi dello spirito europeo.

5. *La laicità nello Stato democratico*

Libertà, democrazia, spirito sociale delle leggi nel rispetto degli individui e dei loro diritti fondamentali, insopprimibili in uno Stato costituzionale, sono valori e tendenze che caratterizzano (e devono caratterizzare) ogni ordinamento che voglia dirsi giuridico e istituzionale. È questo l'ideale ispiratore della statualità e della organizzazione socio-istituzionale nella quale essa si sostanzia; valore che non può essere realizzato senza fondarsi su una piena attuazione del principio di laicità.

In ogni comunità, tanto politica quanto scientifica, si ritiene, per consenso pressoché unanime, che possa definirsi «Stato» ogni potere che assuma «forma giuridica», ogni potere cioè che venga

¹⁶ Si veda R. Runcini, *Il fantastico in arte e letteratura dal realismo al simbolismo*, Napoli, 2006, pp. 20, 24-25, 53 e *passim*.

esercitato sulla base di regole impersonali, prefissate e sostenute dal consenso del corpo sociale che è poi tenuto ad applicarle. Questa «forma-Stato», che è sostanza fattuale concretissima, si determina e perfeziona quando vi sia un ordinamento costituzionale (scritto o consuetudinario) che presenti alcune caratteristiche fondamentali e irrinunciabili: 1) la sovranità piena dei poteri politici, fattore che implica di per sé il principio di autonomia ossia di laicità, poiché il potere politico legittimo «non riconosce», secondo la tradizionale formula adoperata dai giuristi medievali francesi e inglesi protagonisti del processo di laicizzazione, «alcun altro potere sopra di sé», se non quello della legge; lo «Stato laico» è necessariamente uno «Stato di diritto» nel quale siano garantite le libertà fondamentali dell'individuo; 2) la separazione tra i diversi poteri, ossia, come requisito minimo, la non cumulazione in un solo organo di poteri di tipo diverso; 3) la rappresentanza politica fondata sul consenso (negli Stati costituzionali contemporanei significa che il mutamento dei gruppi dirigenti si realizza pacificamente)¹⁷.

La realizzazione della statualità (che implica, a monte, l'edificazione dello Stato) non è tuttavia un fine, bensì lo strumento. Tutte le pur indispensabili 'garanzie' giuridiche rischiano infatti di restare ancora nel vago quando non siano accompagnate da un irrinunciabile valore di fondo.

Nel mondo occidentale questo valore è la libertà dell'individuo, l'autodeterminazione della singola unità soggettiva nella dimensione spazio-temporale della società statale (ossia di una società ordinata da principi giuridici e da istituzioni legittime e controllabili che si reggono sul consenso dei cittadini) per tutta la parabola della propria esistenza dalla nascita alla morte. Questo è il valore di fondo che la statualità, la cui vicenda si è sviluppata in una sempre più perfezionata gamma di strumenti giuridici, politici e istituzionali, ha inteso proteggere e garantire. Senza la libertà dell'individuo, senza il rispetto della sua volontà di decisione riguardo a se stesso e al proprio destino la statualità si converte in cieco statalismo. Lo strumento diventa fine ultimo. E la 'macchina' perverte il suo cammino.

Il *Leviathan* non è più allora il macro-organismo posto a protezione degli individui che ne compongono il corpo, ma, all'opposto,

¹⁷ Cfr. M. Troper, *Storia della separazione dei poteri*, trad. it. Napoli, 2004; Id., *Per una teoria giuridica dello Stato*, trad. it. Napoli, 1998; Id., *La théorie du droit, le droit, l'État*, Paris, 2001.

diventa un corpo estraneo al corpo sociale, un corpo minaccioso e oppressivo. La protezione della volontà individuale e della libertà di scelta e di autodeterminazione costituisce lo scopo e al tempo stesso il limite supremo di ogni ordinamento giuridico statale e lo Stato costituzionale non è altro che lo strumento per realizzare questo obiettivo. La «potenza dello Stato»¹⁸ è necessaria, come riteneva Spinoza, per realizzare la tutela della libertà dell'individuo a fare (o non fare) tutto ciò che la sua autodeterminazione gli detta.

¹⁸ Cfr. O. Beaud, *La potenza dello Stato*, trad. it. Napoli, 2002.